

## O tempo e o agir: considerações sobre as relações entre o pensar e o problema do mal em Hannah Arendt.

Sérgio Dela-Sávia<sup>1</sup>

**Resumo:** A questão que nos interessa aqui pode ser assim formulada: qual é o “lugar” do pensar na estrutura da práxis ética? Dito de outro modo, como esta “atividade do espírito”, comumente oposta à ação, se inscreve no raciocínio prático capaz de assinalar um sentido ético à ação? Qualquer que seja a relação que possamos estabelecer entre o pensar e o bem, entre a visada do bem e o ato que o torna efetivo, podemos nos perguntar se o mesmo ocorre com seus opostos: a ausência de pensamento e o mal. Tal questão nos conduz, finalmente, aos limites da ação ética enquanto tal. Ora, se é preciso bem pensar para bem agir, pode-se dizer que a ausência de pensamento ou de discernimento ocasiona a má ação? Dois autores serão principalmente mobilizados para esse estudo: Hannah Arendt e Aristóteles.

**Palavras-chave:** pensar, temporalidade, agir, ética.

### Pensamento e vida ativa: elementos para uma reflexão ética

Na introdução de sua última obra, *A vida do espírito*, Hannah Arendt revela as razões que a conduziram às questões ligadas às atividades do espírito. A primeira foi o julgamento de Adolf Eichmann em 1961, em Jerusalém, que ela havia coberto na qualidade de repórter, e que publicaria posteriormente com o subtítulo: *um relato sobre a banalidade do mal*. O que a chocou no caso de Eichmann foi que ele, a despeito da gravidade de seu crime, não aparentava ser um monstro, um desequilibrado violento a quem a falta de “razão” teria conduzido a exterminar milhões de pessoas. Nenhum motivo maléfico denunciava, portanto, uma

---

<sup>1</sup> Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN (DEFIL/PPGFIL). E-mail: [dela.savia@mac.com](mailto:dela.savia@mac.com)

natureza particularmente cruel do culpado. Seu comportamento e seu discurso durante o processo não revelavam nem estupidez, nem uma personalidade patológica. Ele era alguém “banal”. O que caracterizava Eichmann era “a pura ausência de pensamento”<sup>2</sup>, uma absoluta incapacidade de refletir sobre seus próprios atos. Não se tratava, portanto, de pôr em relevo o caráter funesto dos atos de Eichmann, mas de confrontar seu comportamento à capacidade reflexiva humana. A autora escreveria, dez anos mais tarde: “A questão impossível de elucidar era esta: a atividade de pensar em si mesma, o hábito de examinar tudo o que vem a se produzir ou chama a atenção, sem prejudicar o conteúdo específico ou as consequências, esta atividade, pois, faz parte das condições que conduzem o homem a evitar o mal e mesmo o condicionam negativamente quanto a isto?”<sup>3</sup>

Questões morais atuais, portanto, impuseram à autora o desafio de relocalizar em questão a maneira tradicional de considerar as relações entre o *bem* e o *mal*, bem como a atividade do pensar enquanto tal. É por esta via que H. Arendt orientaria seu interesse a temas tradicionalmente ligados à filosofia moral e à metafísica: interrogar-se sobre as articulações entre o *pensar* e o *mal* – ou o mal agir – implica, antes de tudo, se perguntar: “O que significa *pensar*?”, questão a qual, de toda a evidência, escapa ao domínio próprio à ação – à *vita activa* –, o qual concentrava seu interesse até então.

A fim de compreender o caráter específico desta atividade mental, H. Arendt retorna à Antiguidade clássica, àqueles que, por primeiro, ocuparam-se com uma atividade que, ainda que não seja ela privilégio de alguns poucos, parece ser a mais exigente de todas. H. Arendt convoca, então, um *guia*, um “modelo”, alguém que jamais aspirou a “governar os homens”, nem pretendeu “aconselhar aqueles do poder”, mas que seria capaz de “representar a atividade de pensar na

2 “Que se possa estar a tal ponto distanciado da realidade, a tal ponto privado de pensamento, que isso possa fazer mais mal que todos os maus instintos reunidos, que são talvez inerentes ao homem – tal era, efetivamente, a lição que podíamos aprender em Jerusalém”. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, p. 495. [todas as traduções são de nossa responsabilidade].

3 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 22

sua realidade”<sup>4</sup>. Este homem é Sócrates, o filósofo no qual não encontramos propriamente uma definição sobre a atividade do pensar, mas imagens que podem desvelar sua natureza. Com efeito, como falar de uma atividade cujo exercício não *aparece* no mundo dos fenômenos? “Sócrates, ele próprio, não ignorando o fato de que se ocupava de invisíveis, se serve de uma metáfora para explicar a atividade do pensamento – aquela do vento: “Os ventos igualmente não são visíveis, mas nós vemos seus efeitos, nós sentimos sua presença”<sup>5</sup>. Sentimos os efeitos do pensamento como a força dos ventos sobre as coisas, isto é, quanto mais potente um pensamento, mais subversiva sua repercussão no mundo das aparências. “O pensamento, em consequência”, dirá ainda H. Arendt, “possui invariavelmente um efeito de ruína, de destruição sobre todos os critérios estabelecidos, valores, referenciais do bem e do mal, em duas palavras, sobre os costumes e regras de conduta de que tratam os princípios da moralidade e da ética”<sup>6</sup>. Temos aqui uma primeira pista da relação que é possível estabelecer entre a atividade do pensamento e os problemas levantados pela reflexão ética. O pensamento, sempre referido a coisas *não-arentes*, ao se manifestar no domínio das aparências é capaz de *descongelar* o que estava fixado em “conceitos”, ou que era tomado como regra de conduta ou princípio de ação. O exercício do pensamento, por sua própria natureza, instaura a possibilidade do questionamento do que é julgado certo e invariável. Mas, ainda assim, estamos longe de esclarecer a relação anunciada pela autora no início de sua obra, a saber, aquela entre a ausência de pensamento e o mal. Precisamos, então, aprofundar o exame iniciado pela filósofa do que caracteriza o pensar.

Já na introdução deste livro, H. Arendt retoma com acuidade a distinção kantiana entre “razão” (*Vernunft*) e “intelecto” (*Verstand*), para que fique claro, desde o princípio, que a atividade do pensar, da qual se trata aqui, não se dirige para objetos do conhecimento, mas para a busca de *significação*.

4 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 220.

5 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 228. A autora cita um fragmento de Xenófanes sobre Sócrates.

6 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 229.

A distinção que estabelece Kant entre *Vernunft* e *Verstand*, “razão” e “intelecto”, é crucial para nossa pesquisa. (...) O que faz com que a demarcação entre as duas faculdades de razão e de intelecto coincida com uma diferenciação entre duas atividades mentais absolutamente outras, pensamento e saber, e dois tipos de preocupações também totalmente distintas, a significação para a primeira categoria, o conhecimento para a segunda<sup>7</sup>.

Estabelecer os limites e as possibilidades do conhecimento, tal era o propósito de Kant em sua *Crítica da razão pura*. Mediante o esquematismo transcendental, o intelecto aplicaria – necessariamente e *a priori* – às coisas da experiência sensível, as condições unicamente pelas quais podemos conhecê-las. Mas, como o sublinha precisamente H. Arendt, se Kant não tivesse justificado, ainda que negativamente, a necessidade para a razão de pensar “para além dos limites do conhecível”, a razão mesma permaneceria para sempre prisioneira de seus próprios limites, pois, justamente, no sentido do criticismo, ela é limitada não pelos obstáculos que ela mesma se dá, mas pelos critérios fixados pelo intelecto – interessado, este, na busca da verdade e do conhecimento – somente aplicável ao domínio dos fenômenos. A autora precisa:

Se é verdade que pensamento e razão podem legitimamente transcender os limites do conhecimento e do intelecto, somos levados a crer que o pensamento e a razão não têm as mesmas preocupações que o intelecto. Antecipando, em poucas palavras, o que virá a seguir: *a exigência de razão não é inspirada pela busca da verdade, mas por aquela da significação. E verdade e significação não são a mesma coisa*<sup>8</sup>.

7 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 33 (sublinhado no original).

8 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 34-35 (sublinhado no original).

Todavia, ainda que esta distinção entre pensar e conhecer seja *crucial* – como dirá a própria pensadora –, ela nada esclarece a respeito da especificidade dessa atividade do espírito: o pensar. Ela oferece, claro está, uma resposta à questão: “O que nos faz pensar?”, a saber, aquilo que Kant nomeava “a necessidade urgente de razão”, a qual H. Arendt sintetizou nesses termos: “O homem tem o desejo, talvez a necessidade, de pensar além dos limites do saber, de extrair mais desta capacidade do que apenas saber e agir”<sup>9</sup>.

Mas, até aqui, o que sabemos sobre o pensar ele mesmo é, tão somente, que esta atividade é semelhante ao vento que, invisível, se manifesta por seus efeitos visíveis. Justamente, tal como o vento, o pensamento se ocupa do que é *invisível*, de coisas que não estão ao alcance das mãos: o pensamento torna presente o que está ausente<sup>10</sup>. O pensamento implica a retirada do mundo das aparências ou, para dizer com Kant, do mundo dos fenômenos. Isso não significa – não pode significar – *isolamento*, mas retirada do mundo tal qual é dado aos sentidos<sup>11</sup>. A atividade do pensar se demarca, portanto, da vida de todos os dias e aquele que a ela se lança, distinto do homem sobrecarregado, bem como do homem devotado ao conhecimento, procura dar sentido aos seus atos. Assim:

A busca de significação, oposta neste sentido à sede de saber – mesmo que se trate do saber por ele mesmo – é freqüentemente julgado contra natureza, como se o homem, cada vez que reflete sem intenção precisa e ultrapassa os limites da curiosidade natural que provocam as múltiplas maravilhas do simples ser-aí do mundo e de sua própria existência, se lançasse a uma atividade *contrária à natureza humana*. O pensamento enquanto tal, e não somente no caso das “questões últimas” e sem resposta,

9 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 30.

10 “Todo ato mental repousa sobre a faculdade que tem o espírito de ter, em presença, o que está ausente aos sentidos”. ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 105 (sublinhado no original).

11 “O pensamento, existencialmente falando, é um empreendimento solitário, mas não isolado”, ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 242.

mas novamente toda reflexão que não serve ao saber e não está orientada para as necessidades ou objetos práticos está, como o observa Heidegger “fora de ordem”. Ela interrompe a ação, a atividade corrente, quaisquer que sejam elas. Todo pensamento exige que paremos para refletir<sup>12</sup>.

Ainda uma vez, essas observações têm, se se quer, uma validade apenas *negativa*. Elas marcam o que *distingue* o pensamento de outras atividades do espírito, orientadas para o conhecimento dos objetos ou para a vida prática de todos os dias. É nesse sentido que H. Arendt evocará o pensamento de Valéry: “Tantôt je pense et tantôt je suis” (“ora penso e ora sou”)<sup>13</sup>. É somente quando retorna a Sócrates que H. Arendt indicará o que há de próprio no pensamento: o *dois-em-um*.

### O “dois-em-um”

No diálogo *Górgias*, Sócrates, falando sobre as condições do ato injusto e as razões pelas quais é melhor sofrer a injustiça que cometê-la (474 b), afirma preferir “que a maioria dos homens esteja em desacordo comigo e me contradiga do que não estar, eu próprio, em consonância comigo e me contradizer eu mesmo” (482 bc). H. Arendt não vê nessas palavras de Sócrates nenhum sentido moral. O que para a pensadora está em questão aqui é, antes, a experiência do pensamento como tal. Aquele que não está habituado a examinar as coisas, a refletir com ponderação sobre tudo o que se lhe apresenta, aquele que é incapaz deste “diálogo silencioso” da alma consigo mesma<sup>14</sup>, certamente odiará o fato de estar só, de ter que conversar apenas consigo mesmo e, sobretudo, de se perceber em contradição consigo mesmo. É, pois, este acordo de mim comigo mesmo a

12 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 109 (sublinhado no original).

13 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 109. A autora dedica o capítulo 19 ao desenvolvimento dessa idéia, p. 253-259.

14 PLATON, *Théétète*, 189 e.

condição de possibilidade do diálogo sem voz que realiza o ego pensante. No entanto, esta harmonia que eu devo assegurar a todo preço para estar em paz, para que minha existência finalmente seja suportável, não estabelece, contudo, o “um” da consciência cognitiva, ou “eu-sou” do *cogito*. Com efeito, à diferença da relação transparente da consciência com as coisas e mesmo com outrem, este diálogo mental do eu *atualiza* a consciência, a torna *presente* a si mesma. Nos termos de H. Arendt: “Nada pode ser si-mesmo e ao mesmo tempo ser para si-mesmo, a não ser o dois-em-um que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento”<sup>15</sup>.

Se é isto, então, o que define a atividade do pensar – este *diálogo silencioso do eu consigo mesmo* – e se o critério desse diálogo não é a verdade mas o fato de “estar em conformidade consigo mesmo”<sup>16</sup>, que podemos anunciar com relação ao problema posto mais acima, a saber: o que há em comum entre a ausência de pensamento e o mal ou a injustiça? É Aristóteles quem é agora solicitado: “É o traço característico ‘dos indivíduos de uma perversidade corrente’ de estarem ‘em desacordo com eles próprios’ (*diapherontai heautois*) e dos ‘malvados de buscarem a associação com outras pessoas... eles fogem de si mesmos... suas almas estão dilaceradas por facções (*stasiazei*)”<sup>17</sup>. Aristóteles, desse modo, confirma Sócrates. Porém, mais precisamente, em que se sustenta essa relação *ausência de pensamento/injustiça*? Afinal, que faz a alma quando está em diálogo consigo mesma? E como compreender essa experiência íntima que, ausente, possa explicar um ato injusto? A descrição que dá Sócrates no *Teeteto* (189 e) parece-nos, quanto a isso, decisiva:

[Consideremos] uma conversa que a alma conduz consigo mesma sobre o que é eventualmente o objeto de seu exame. (...) O fato é que esta imagem que eu represento da alma enquanto pensa, não é senão aquela de uma conversa, na qual ela põe para si mesma questões e faz para si mesma respostas: ora

15 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 242.

16 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 243.

17 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 247.

afirmando, ora negando. Porém, uma vez que, seja avançando mais lentamente ou bem progredindo mais rapidamente, ela enfim decide e põe fim a sua vacilação, eis o que denominamos sua opinião, seu julgamento.

Esse diálogo no interior da consciência corresponde, pois, à capacidade humana de tudo submeter ao exame. Esse espírito crítico, essa habilidade de bem ponderar sobre todas as coisas assegura ao homem um julgamento válido sobre a decisão a ser tomada. No sentido de Sócrates, essa capacidade de raciocinar corretamente – o *filosofar* – é despertado pela busca da sabedoria e o homem sábio não é aquele que a *possui*, mas aquele que por ela tem estima: ele quer levar uma vida plena de sabedoria, isto é, ele quer que sua vida seja dirigida pela busca de significação.<sup>18</sup> Arendt conclui, então: “Somos levados a crer que tudo o que Sócrates tinha a dizer sobre a ligação entre o mal e a ausência de pensamento é que os homens que não são amantes da beleza, da justiça e da sabedoria são incapazes de pensar; assim como, inversamente, aqueles que amam o exame crítico e, pois, ‘filosofam’, são incapazes de fazer o mal”<sup>19</sup>.

Mas, se a ausência de atos maus está diretamente ligada à capacidade de reflexão, esta não é, contudo, um privilégio de alguns poucos, mas antes, um exercício acessível a todo e qualquer um, está ao alcance de qualquer pessoa. O que distingue o criminoso do homem de bem não é, portanto, a posse ou a falta de certos “valores”, ou a observância ou não de certas regras de conduta, mas o fato de o homem de bem não temer estar face-a-face consigo mesmo, de ter de comparecer ao “tribunal” de sua consciência e, assim, de poder apresentar diante do mundo a razão que funda seus atos: ele não teme ter de se justificar. Por isso é que, para Sócrates, o fato de conduzir os homens a refletir sobre a piedade, a justiça e a coragem pode tornar os homens mais piedosos, mais justos ou mais

18 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 234.

19 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 235.

corajosos.<sup>20</sup> E eis porque, tal como o concluirá H. Arendt em seu comentário a Sócrates, o pensar não é uma qualidade que encontramos em alguns indivíduos, assim como sua falta não se deve buscar entre os estúpidos:

O pensamento, no sentido não cognitivo e não especializado, concebido como uma necessidade da vida, a atualização da diferença presente na consciência de si, não é a prerrogativa de uma minoria, mas uma faculdade constantemente presente em cada um de nós; por outro lado, a incapacidade de pensar não é o defeito das massas que carecem de inteligência, mas uma possibilidade que, sem cessar, espreita a todos e a cada um – inclusive os homens de laboratório, os eruditos, e outros especialistas do aparelho mental<sup>21</sup>.

Esse trecho nos conduz ao ponto de partida da obra: o caso de Eichmann. H. Arendt punha-se, então, a questão: “o problema do bem e do mal, a faculdade de distinguir o que é bem do que é mal, teria ela alguma relação com nossa faculdade de pensar?”<sup>22</sup>

## Os efeitos visíveis do pensamento

No que concerne à relação entre a atividade do pensamento e o agir, H. Arendt parece às vezes abandonar as idéias fortes a respeito das conseqüências práticas do exercício do pensar, que ela havia avançado na introdução e sobre as quais ela retorna no momento de concluir seu exame sobre o que seria a essência dessa atividade, ou seja, a de que o pensamento, ainda que se mova entre invisíveis, produz fortes efeitos no mundo da vida. Na verdade, a autora

20 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 225.

21 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 249.

22 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 22.

oscila entre esta posição, que eu chamaria de *socrática*, e esta outra, mais próxima do *essencialismo* heideggeriano.<sup>23</sup> H. Arendt não cessou de afirmar que seu estudo se propunha a compreensão da atividade do pensar enquanto tal e que as conseqüências políticas que essa atividade pode eventualmente ocasionar não constituíam seu interesse aqui.<sup>24</sup> Mas, ao fazer isso, a autora fecha a única via que lhe permitiria esclarecer o paradoxo do caso de Eichmann: a crueldade de seus atos não se devia a uma falta de inteligência nem a uma personalidade monstruosa, mas à incapacidade em dar conta do que ele fazia, uma absoluta “falta de pensamento”. O mal que representa o caso de Eichmann não é um problema de metafísica ou de “moralidade”, no sentido tradicional do termo, e H. Arendt estava plenamente consciente disso.<sup>25</sup> Em seu relatório sobre o julgamento, a pensadora havia anteriormente observado que “problemas de consciência não interessavam de modo algum a Eichmann. E os juízes não acreditavam nele porque eram muito bons, e talvez estivessem também muito conscientes dos fundamentos de seu próprio ofício, para admitir que uma pessoa mediana, ‘normal’, nem fraco de espírito, nem doutrinado, nem cínico, pudesse ser absolutamente incapaz de distinguir o bem do mal”<sup>26</sup>.

Ora, podemos justamente considerar a capacidade para distinguir o bem do mal como um dos efeitos “visíveis” do pensamento e era precisamente isto

23 De fato, H. Arendt cita, à guisa de epígrafe desta obra, um fragmento do texto de Heidegger “Que significa pensar”, no qual o filósofo afirmara que “o pensamento não gera sabedoria prática (...). O pensamento não nos dá diretamente o poder de agir”, (ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 19). A implicação política dessas considerações, no caso de Heidegger, não surpreende. Mas elas são inaceitáveis no quadro de um pensamento acentuadamente lúcido como aquele de H. Arendt.

24 Ver, por exemplo, o capítulo IV, intitulado “Onde estamos quando pensamos?”.

25 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 26-27.

26 ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, p. 82. A propósito, H. Arendt menciona que Eichmann não engajou-se no NSDAP (o partido nazista) nem por convicção ideológica, nem por ódio aos judeus. Ele não havia lido “Mein Kampf” e não conhecia sequer o programa do partido. “Kaltenbrunner havia lhe dito: porque não entrar na SS? Ele respondeu: porque não?”, p. 92.

o que faltava a Eichmann. Sabemos que H. Arendt divide a atividade mental em três atividades distintas: o conhecer, o pensar e o juízo. Seguindo Kant quanto a isso, a pensadora considera a faculdade de julgar, porque apta a dizer o que é “bem” e o que é “mal” em casos particulares, como sendo “a mais política das faculdades mentais humanas”<sup>27</sup>. O pensamento teria, portanto, um efeito liberador sobre esta outra faculdade, o juízo, predispondo o espírito a avaliar criteriosamente casos particulares. Mas, para compreender a especificidade do pensar, relativamente à ação, precisamos verdadeiramente apelar para uma tal divisão no interior do agente? Além disso, a compreensão do julgamento como faculdade distinta do pensar somente se sustenta se reservarmos, para o pensar, o caráter *idealista* de uma atividade “pura”, como parece fazer a autora aqui: “a faculdade de julgar os casos particulares (revelada por Kant), a aptidão a dizer ‘é mal’, ‘é belo’ e assim por diante, não é a mesma coisa que a faculdade de pensar. O pensamento manipula o invisível, as representações de objetos ausentes; o julgamento se preocupa sempre com objetos e casos particulares que estão próximos”<sup>28</sup>.

Porque não considerar o julgamento antes como uma *modalidade* do pensamento, o pensamento enquanto capacidade de antecipar as conseqüências do que projetamos de fazer ou não fazer? Nesse caso – e somente *nesse* caso – seria então legítima a conclusão que a autora enuncia a respeito dessa atividade: “a manifestação do pensamento não é o saber; é a aptidão em distinguir o bem do mal, o belo do feio”<sup>29</sup>. O caso de Eichmann o prova: *pura ausência de pensamento*, incapacidade de refletir sobre seus próprios atos, logo, inabilidade a *julgar* do belo e do feio que seus atos manifestam. Se pensarmos que Sócrates tinha razão, se o que define o pensamento é precisamente esta capacidade de submeter ao exame todas as coisas, a tudo interrogar e, mais ainda – e sobretudo –, a interrogar-se,

27 “É ela quem julga os *casos particulares*, sem os fazer entrar no quadro de regras que se ensinam e se aprendem até que tenham adquirido estatuto de hábitos substituíveis por outros hábitos e outras regras”, ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 251 (sublinhado no original).

28 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 252. Sabemos que a pensadora confere ao pensamento uma atividade preparatória a esta outra atividade mental, o julgar.

29 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 252.



se o pensamento tem essa força de tudo pôr em causa, então, o julgamento é indissociável do exercício mesmo do pensar<sup>30</sup>. Uma tal conclusão nos permite tomar partido por uma H. Arendt *socrática*, à qual será preciso opor uma “outra” H. Arendt *heideggeriana*, aquela que afirma que “o pensamento, enquanto tal, não oferece grande coisa à sociedade (...). Ele não tem nenhuma consequência política tampouco, a menos que se declare um estado de urgência”<sup>31</sup>. O caso de Eichmann prova justamente o contrário.

### A temporalidade do agir: Kafka

Parece-nos que H. Arendt viu bem que, do pensar ao agir, do mundo do pensamento ao mundo da vida, em virtude mesmo da aparente “contradição” entre *pensar e existir* (“*Tantôt je pense, tantôt je suis*”), a experiência do vivente humano seja aquela de um *intervalo*. Mas o que é, propriamente, esse intervalo? Trata-se, realmente, de um “lugar”? E que lugar seria este? Ora, pensar o “lugar” que ocupa o ego pensante, buscar conhecer este “onde” do pensamento em seu exercício próprio, é um problema para o qual não é possível apelar para uma resposta evidente. Isto não o é. Em verdade, quando buscamos exprimir esse “lugar” do diálogo íntimo de cada um, esse “lugar nenhum” do pensamento, estamos utilizando uma metáfora espacial para descrever um fenômeno que, como o havia indicado Kant, se passa *no tempo*.<sup>32</sup> A “experiência” do pensar é, portanto, não a de um *lugar*, mas a de um tempo. Eis porque H. Arendt aplicar-se-á, ao final da parte sobre o pensar, ao problema da temporalidade inerente a este exercício do espírito. Para tanto, a autora recorrerá à parábola de Kafka sobre o tempo.

30 Cf. *Teeteto*, 189 e.

31 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 250.

32 Ainda que, nesse caso, o tempo seja referido estritamente à atividade do entendimento, portanto, ligado às preocupações do conhecer. “O tempo não é outra coisa”, afirmara o pensador, “que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interno. (...) Ele determina a relação das representações de nosso estado interno”. KANT, *Critique de la Raison Pure*, p. 63.

H. Arendt já havia recorrido a esta mesma parábola no prefácio de uma de suas primeiras obras, *Entre passado e futuro*<sup>33</sup>, quando suas preocupações se referiam mais especificamente ao campo da ação política, isto é, seus interesses estavam voltados às questões ligadas à *vita activa*. A parábola é esta:

Ele tem dois adversários: o primeiro o pressiona de trás, a partir de sua origem. O segundo lhe barra o caminho adiante. Ele luta contra os dois. Na verdade, o primeiro o apóia em sua luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente, e da mesma forma o segundo o apóia em sua luta contra o primeiro, pois quer empurrá-lo para trás. Mas isto é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois adversários que estão lá, mas ainda ele mesmo e, quem quer que este ele seja, tem um sonho, que, num momento de debilidade – e isto, é preciso admiti-lo, exigiria uma noite mais escura do que jamais se viu – ele escapará das primeiras linhas e será promovido, graças à sua experiência do combate, à posição de árbitro da luta que travam os dois adversários.<sup>34</sup>

H. Arendt nota, com clareza, que esta parábola de Kafka “descreve a sensação do tempo tal como o eu pensante a percebe”<sup>35</sup>. É a consciência que adquire o sujeito do pensamento quando, retirando-se do mundo das aparências, se volta para si mesmo e percebe-se como homem face ao tempo, mais ainda, como homem *no tempo*. Esse tempo do pensamento designa a presença da consciência para si, uma “região” onde a consciência cria para si “um presente que dura”, o fosso entre o passado e o futuro<sup>36</sup>. Sem essa *presen-*

33 Utilizo aqui, como referência, a edição francesa ARENDT, *La crise de la culture*. Gallimard, Paris: 1972.

34 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 260.

35 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 260.

36 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 288.

ça para si da consciência, a linha temporal se perderia no *continuum* ininterrupto da “eterna mudança”.

Ora, o passado e o futuro não existem senão porque o “ele” está lá, entre os dois. A consciência, sempre *presente a si*, confere ao passado e ao futuro uma *significação*. Assim, o eu pensante, consciente de estar situado entre um passado infinito que já não é mais, e um futuro infinito que não é ainda, encarna o papel de um guerreiro que, pressionado por seus opositores, precisa lutar para manter-se de pé e defender seu “espaço”, este *presente alargado* de onde ele deve combater para existir. “O homem vive neste intervalo, e o que ele chama presente é a luta de toda uma vida entre o peso morto do passado que o empurra para frente, instigado pela esperança, e o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o faz recuar para a ‘calma do passado’, cheio de nostalgia e de lembrança da única realidade da qual ele pode estar seguro”<sup>37</sup>.

É por isso que o “ele”, que luta no presente contra as forças antagônicas do passado e do futuro, sonha, num momento em que as forças do tempo estariam esgotadas, em poder escapar ao combate, saltar para fora da linha do tempo e da vida e, sem tomar parte no confronto que travam seus adversários, de poder compreender a significação desse lapso de tempo que, então, não o afetaria mais. Para a pensadora, esse sonho do “ele” de Kafka corresponde ao sonho da “metafísica ocidental, de Parmênides a Hegel, de um espaço situado fora do tempo, de uma presença eterna em uma calma integral”<sup>38</sup>, e é por isso que ela proporá uma outra via de solução. Com efeito, o “ele” não pode verdadeiramente abandonar a linha do combate para se situar além e acima do tempo humano e do mundo, pois é precisamente sua inserção nesse “intervalo” o que torna possível a existência mesma do passado e do futuro. Por outro lado, o combate permanente lhe é dificilmente suportável. H. Arendt imagina, então, um *desvio* por uma linha diagonal que, partindo do presente no qual o eu está sempre, constituiria uma região “intermediária” entre o “não mais” do passado e o “ainda não” do futuro.

37 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 263.

38 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 265.

E é justamente esse espaço projetado pelo “ele” a região do espírito na qual o pensamento pode exercer sua força criativa: “Essa força representada pela diagonal, cuja origem é conhecida, cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas que se exerce rumo a um ponto indeterminado, como se ela pudesse alcançar o infinito, parece-me”, notará H. Arendt, “a metáfora perfeita da atividade do pensamento”<sup>39</sup>. Idealmente, essa “diagonal” constituiria a possibilidade mesma de um *distanciamento* com relação ao passado e ao futuro, conferindo ao “ele” o papel de árbitro imparcial de seu tempo, histórico ou biográfico, “juiz dos assuntos múltiplos, sem fim, da existência humana”<sup>40</sup>.

Vale notar que, ainda que o período que separa a última edição, revista e ampliada, de *Entre passado e futuro* (publicado em 1968) e as reflexões sobre o pensar apresentadas por H. Arendt nas *Gifford Lectures* (de 1974), publicadas postumamente em 1978 na obra *A vida do espírito*, marque uma mudança de interesse da autora, pela reflexão política, no primeiro caso, para a filosofia, no segundo<sup>41</sup>, não há alteração substancial na análise da parábola de Kafka sobre o tempo numa e noutra obra. Decerto que esta análise insere-se de maneira distinta no contexto de ambos os livros. Em *Entre Passado e Futuro*, trata-se de ver que:

O apelo ao pensamento [quando já transcorreu o curso da ação] se faz ouvir no estranho lapso que por vezes se insere no tempo histórico, no qual não somente os historiadores futuros, mas também os atores e testemunhas, os viventes eles próprios, tomam consciência de um intervalo no tempo que é inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda.<sup>42</sup>

39 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 268.

40 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 268.

41 Cf. LAFER, Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder

42 ARENDT, *La crise de la culture*, p. 19.



A motivação desse chamado “evento-pensamento” é, em suma, a perda do sentido original da ação, de um lado, e o enfraquecimento da razão especulativa diante de suas próprias aporias. Já em *A vida do espírito*, o que busca a autora, como vimos é, particularmente, “descobrir onde, no tempo, habita o eu pensante e se podemos, sobre o plano temporal, determinar sua infatigável atividade”<sup>43</sup>.

Percebemos, assim, que a forma como é conduzida a análise da parábola de Kafka assume a tonalidade específica segundo o contexto em que é tratada em uma e outra obra. Contudo, pudemos verificar que, se a via de entrada é distinta, o ponto de chegada parece ser o mesmo. Apesar de a autora insistir em que as imagens utilizadas “só podem ser válidas no âmbito dos fenômenos mentais”<sup>44</sup>, sua preocupação central é claramente o rompimento do fio da tradição, ou seja, um evento histórico e mesmo político<sup>45</sup>, aquilo que Lafer identificou como a *diluição da tradição*, cuja consciência H. Arendt teria adquirido “com a irrupção do surto do totalitarismo (...). Os homens normais não sabem que tudo é possível”<sup>46</sup>. Tal “desembocadura” comum poderíamos resumi-la com a passagem referida acima de *Entre passado e futuro*, na qual afirma Hannah Arendt:

Quando finalmente rompeu-se o fio da tradição, a brecha entre o passado e o futuro deixa de ser uma condição particular unicamente à atividade do pensamento e uma experiência reservada aos poucos que fizeram do pensamento sua ocupação essencial. Ela tornou-se uma realidade tangível e um problema para todos; o que quer dizer que ela tornou-se um fato que diz respeito à política<sup>47</sup>.

43 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 259.

44 ARENDT, *La crise de la culture*, p. 24; ARENDT, *La vie de l'esprit* p. 268-269.

45 ARENDT, *La crise de la culture*, p. 25; ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 271.

46 LAFER, Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder, p. 58 (grifo do autor).

47 ARENDT, *La crise de la culture*, p. 25.

O mesmo sentido é dado na obra *La vie de l'esprit*<sup>48</sup> na qual expressa a autora que a perda da trindade *religião, autoridade e tradição*, relativamente à história que é a nossa, não destrói o passado, mas “é um fato e, como tal, não faz mais parte da ‘história das idéias’, mas de nossa história política, a história do mundo”. Ela é a perda de sentido desse fio condutor que nos liga a nossa tradição, o abandono da ilusão de que nossa herança do passado constitui-se numa linha contínua entre um tempo que já não é mais e o nosso tempo presente. Estamos, doravante, concluirá a pensadora, face a um passado cuja fragmentação devemos assumir e cujo sentido não pode mais ser avaliado com *certeza*.

Resta investigarmos, entretanto, naquilo que nos interessa discutir aqui, em que medida a análise de H. Arendt da parábola do tempo de Kafka pode aplicar-se, não tanto ao pensamento como tal – enquanto atividade particular do espírito –, mas à atividade do pensar como “parte das condições que conduzem o homem a evitar o mal”<sup>49</sup>, isto é, ao tipo de atividade humana à qual atribuímos os adjetivos de *moral* ou *ética* para tentar, assim, resolver a questão da relação entre *pensar* e *agir*, mais concretamente, das relações possíveis entre *bem pensar* e *bem agir* ou, se se quer, entre a ausência do pensamento e o mal. Para tanto, pensamos ser preciso transmutar a interpretação que dá a autora da parábola de Kafka sobre o tempo.

## O pensar e o agir: a visada ética

Na verdade, sem alterarmos o sentido de sua interpretação torna-se inviável o acordo mesmo entre sua descrição da atividade do pensar e a temporalidade própria à ação – concretamente, refiro-me aqui ao tipo de ação que possibilita a convivência pacífica do eu consigo mesmo, lembrada por Sócrates, o tipo de ação que reclama de seu autor um interesse pelas conseqüências daquilo que faz evitando, desse modo, o mal, como o caso de Eichmann ilustra, isto é, refiro-me à ação ética. E isto na medida em que, para a autora, o “mo-

48 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p.271

49 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 22.

mento” no qual está situado o “ele” de Kafka, esse “fosso” entre o passado e o futuro, essa “região do espírito (...), a senda traçada pelo pensamento, a discreta pista de não-tempo aberta pela atividade do espírito no espaço-tempo”<sup>50</sup> desenha um *nunc stans*, um “agora fixo”, preservando justamente o pensamento dos efeitos do tempo histórico e biográfico. Esse tempo “fugidio” no qual estende-se a “continuidade pura do eu sou”<sup>51</sup> não nos permite ver exercitar-se o tipo de reflexão que precisamente – e unicamente – poderia *despertar* o espírito a fim de impedir que o agente se torne cego face às conseqüências de uma ação que, então, se revelaria nefasta. Como podemos, nessa medida, compreender o pensamento *na* sua temporalidade própria, face ao desafio de avaliar o curso de ação mais apropriado para bem agir? Que implicações tem o pensar para o sujeito que pretende agir *justamente*? Noutros termos, que recursos éticos pode oferecer o pensamento a um agente *em situação*?

Penso que a análise que faz H. Arendt dessa parábola poderia se beneficiar dos recursos de que dispõe a ética aristotélica para uma articulação entre *pensar* e *agir*, quando se trata de abordarmos o sujeito não como sede de fenômenos mentais, mas como *agente*. Poderíamos, então, refletir sobre esse “entretempo” do pensamento *em situação* – a flecha temporal diagonal proposta pela pensadora – como sendo a temporalidade própria ao exercício da *phronésis* e, nessa medida, reexaminar a relação entre a ausência de pensamento e o mal. Nesse caso, o *tempo* não seria aquele de uma atividade mental “pura”, de um pensamento que abandona o campo da ação e instaura uma disjunção entre *temporalidade* e *práxis*, finalmente, de um pensamento que “apenas se ocupa de ausências e se põe à distância do que é próximo e presente”<sup>52</sup>, mas aquele do ato de pensar *reclamado* pela situação mesma na qual se encontra aquele que deve bem pensar para melhor agir.

50 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 269.

51 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 270.

52 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 255.

Podemos ver, então, nesse “entretempo”, nesse “presente alargado” constituído pelo eu pensante não a “continuidade do eu sou”<sup>53</sup>, *no* qual este, reunindo em si o que está ausente – seja porque já não é mais, seja porque não é ainda – se fortalece na sua luta “contra a futilidade inerente a toda mudança”<sup>54</sup>, mas a temporalidade própria *na* qual o sujeito se determina a uma ação da qual ele pode *julgar* antecipadamente o *valor* – seu *sentido* ou *qualidade* moral –, ou seja, esse *momento* em que o agente formula a intenção razoável de seu agir e determina-se à sua realização. Ora, tal descrição não é outra – por sumária que seja – senão aquela implicada pelo exercício do *discernimento* (*phronésis*), ou sabedoria prática, ou ainda, para utilizar a expressão adotada por Paul Ricœur<sup>55</sup>, aquele de uma *visada ética*. Essa capacidade prática significada pela *phronésis* implica, concretamente, para além da habilidade em executar ações que tornam efetivo um fim *razoável* estabelecido previamente, o saber que permita identificar o fim que *melhor* responda às exigências da situação<sup>56</sup>. A eticidade do agente implica, assim, bem mais do que a realização de uma ação *em conformidade* com o *bem*, em acordo aos bons costumes, àquilo que é comumente tido por *bom* e *justo*<sup>57</sup>. Ela se mostra, antes, como a atividade que, de um lado, animada pelo

53 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 270.

54 ARENDT, *La vie de l'esprit*, p. 288.

55 O pensador desenvolve essa noção nos capítulos sete, oito e nove de “Soi-même comme un autre”, os quais, no seu conjunto, constituem sua contribuição à reflexão ética.

56 Ver a distinção aristotélica entre *discernimento* e *habilidade* em “Éthique à Nicomaque”, VI 1144 a 23-29.

57 Gadamer precisa, no entanto, a esse respeito, que: “Estas normas não estão inscritas nas estrelas ou teriam seu lugar imutável num universo moral natural que bastaria descobrir. Elas não são, contudo, por outro lado, simples convenções, pois elas apresentam verdadeiramente a natureza da coisa, com a reserva de que é somente graças à aplicação que a consciência moral faz destas representações que a natureza da coisa se determina, ela mesma, em cada caso”. GADAMER, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, p. 343. Cf. igualmente GADAMER, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Vrin, 1994, col. « Problèmes et Controverses », p. 170. Cf. tb. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI 1144 a 14-20.

*ethos* – posto que a virtude não é dada por natureza, mas é adquirida (*habitus*) mediante e por força mesmo da participação do sujeito no mundo da cultura e de sua apreensão das normas próprias à sociedade que é a sua<sup>58</sup> – realiza o bem justificável na situação em que se encontra o agente. De outro lado, como *origem* e fonte de alteração do *ethos*, dado que sua ação não é a simples tradução momentânea e particular do que é prescrito pelos costumes, mas se apresenta, ao contrário, como *resolução* tomada em um contexto preciso, essa é, então, o que permite ao sujeito *julgar* o que é melhor a ser feito, *aqui e agora* e, nessa medida, ela pode mesmo redefinir o horizonte do que é estimado *bom*.

Retomemos aqui a metáfora de Kafka sobre o tempo. O sujeito, para julgar do mais conveniente no contexto e no momento de agir, recebe do passado – de um passado que não é tão somente *seu* passado biográfico, mas também aquele de seu mundo, de sua cultura, do mundo social que fez dele *esse* sujeito – as virtudes, as experiências vividas, o aprendizado das normas, em suma, o *ethos* que o habita. Isso quer dizer que, pretendendo dar um sentido ético a nosso agir, estamos sempre em relação – mesmo que tensa – com o passado, com tudo o que constitui nossa tradição, noutras palavras, jamais agimos *eticamente* sem sofrermos a *força* do passado. Entretanto, o agente ético não é inteiramente determinado pela sombra do tempo que ele encontra *lá* onde está *agora*; ele não está submetido à *in-fluência* do tempo *passado*. Dito de outro modo, o agente moral não é um simples *jogete* da tradição, o que equivale a dizer que não há ação eticamente justificável que seja uma pura obediência a injunções gerais. Nesse sentido, sua “saída em diagonal” significaria então que seu agir somente pode ser qualificado como *ético* se – e na medida em que – ele é julgado capaz de tomar decisões e de assumir a responsabilidade pelo que faz, aceitando conscientemente seu passado, mas projetando um futuro digno de ser vivido. Para o *phronimos* nada é absolutamente dado nesse “entretempo” que vai da reflexão à ação.

Determinado a partir do exercício da *phronésis*, do raciocínio prático, o agir ético somente pode ser concretizado pelo engajamento de uma visada que,

58 Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II 1103 b 8-25.

paradoxalmente, preside o ato razoável ao mesmo tempo em que forma o agente para o bom raciocínio. Essa habilidade, a capacidade de bem pensar para bem agir não é, nesses termos, uma propriedade qualquer do sujeito, mas uma *aquisição prática* – o que interdita uma substantivação tanto do pensar quanto do agente. Como tal, ela implica, evidentemente, a possibilidade, para a sociedade considerada, de que haja indivíduos capazes de auto-reflexão e de ação deliberada. Como bem assinalou Castoriadis a esse respeito:

Aristóteles definia a virtude como *hexis proairétique*, a saber, *habitus* dependente de escolha e criador de escolha. Ele sabia bem o que dizia. Todas as antinomias, verdadeiras e aparentes, da coisa estão já nessa frase. A autonomia não é um hábito – o que seria uma contradição nos termos – mas ela se cria sendo exercitada, o que pressupõe, de uma certa maneira, que ela preexiste a si mesma<sup>59</sup>.

O agente moral não é o exemplar individual da razão prática – o portador de um pensamento puro estranho, por natureza, ao agir –, mas o sujeito capaz de orientar-se praticamente porque capaz de visar, antecipadamente, um agir conseqüente. É nesse sentido que podemos avaliar o caso de Adolf Eichmann, comentado mais acima: ele não era, decerto, estúpido – bem o contrário disso –, mas alguém incapaz de *pensar o que fazia*, incapaz de lucidez a respeito das conseqüências de seus atos.

#### Time and action: considerations about the relations between thought and the problem of evil in Hannah Arendt's philosophy.

**Abstract:** The question that interests us here can be thus formulated: what is the place of thinking in the structure of the ethical practice? In other words, how does that “mind’s

59 CASTORIADIS, “L’état du sujet aujourd’hui”, *Le monde morcelé*, p. 221.

activity”, commonly opposed to the action, lies itself in the practical reasoning capable of signing an ethical sense to the action? Whatever is the relation that we can establish between the thinking and the good, between the aiming of the good and the act that makes it effective, we can ask ourselves if the same happens with their opposites: the lack of thought and the evil. Such question leads us, finally, to the limits of the ethical action as such. However, if it is necessary to well think to well act, can we say that the lack of thought or discernment causes the bad action? Two authors will be mainly mobilized to this study: Hannah Arendt and Aristotle.

**Keywords:** thinking – temporality – action – ethics.

### Referências bibliográficas

- ARENDT, H. Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal. Paris : Gallimard, 2002. col. « Folio Essais ».
- . *La vie de l'esprit*. Paris : Quadrige/PUF, 2005.
- . La crise de la culture: huit exercices de pensée politique. Paris : Gallimard, 1972. col. « Folio Essais ».
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs. Paris, Flammarion : 2004.
- CASTORIADIS, C. Domaines de l'homme: les Carrefours du labyrinthe II. Paris : Seuil, 1986 col. « Points Essais », n. 399.
- . Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III, deuxième édition. Paris : Seuil, 1990 col. « La couleur des idées ».
- GADAMER, Hans-Georg, **Vérité et méthode**: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris : Seuil, 1996.
- . “L'art de comprendre”, IN : *Ecrits II: herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Paris : Aubier, 1991.

- . L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélécien. Paris : Vrin, 1994, col. « Problèmes et Controverses ».
- KANT, E. *Critique de la Raison Pure*. Paris : Quadrige/PUF, 2004.
- PLATON, *Œuvres complètes I*, traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris, Gallimard : 1940, col. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- . *Œuvres complètes II*, traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris, Gallimard : 1950, col. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- RICŒUR, P. Soi-même comme un autre. Paris, Seuil : 1990. col. « Points Essais », n. 330.